

## تطوّرات قضية الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر

د. عبد الباسط الغابري<sup>(\*)</sup>

**تمهيد :** تسود اليوم حالة من التشوّش الذهني والتميع الفكري. وهي مستجدّات غير عادية في ثقافة عربيّة يقارب عمر نهضتها الحديثة القرنين من الزمان التاريخي. وإذا كان يصحّ القول أنّ عوامل عميقة ومباشرة متصلة بخصوصيات منطقتنا الجغرافية قد أفرزت تلك الحالات فإنّ عوامل خارجية قد غنّتها. وفي هذا السياق لا جدال في أنّ مطلب الحرية يعد اليوم من أبرز القضايا المطروحة في عالمنا العربي والإسلامي. وبقدر ما كان ذلك المطلب حقا مشروعا تقتضيه التطوّرات الديناميكية للمجتمعات العربيّة بفعل الثورة المعلوماتية والاتصالية المتسارعة فإنّ المناحي والدروب التي انفلت فيها ذلك المطلب تدعو إلى اليقظة والحذر. ولعلّ أول مغذّيات اليقظة ومقويّاتها يتحدّد وجوبا في الحرص على تحديد أبرز تطوّرات قضية الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر تحديدا يستوعب أهمّ تمثّلاتها وتصوّراتها عسى أن يساعدنا ذلك في تحصين ذاتنا ويعيد تقنّتنا في قدرتنا على الانتقال بها من طور القوة إلى طور الفعل، ويجنبنا مزالق التشطي وتكرار أخطائنا والتعسف على بعضنا البعض...

سنستهل بحثنا بالإشارة إلى علاقة مشكلة الحرية في عالمنا العربي بالثقافة وعناصرها من سياسات ثقافية واستراتيجيات وبرامج وغير ذلك باعتبار أنّ جذور قضية الحرية في الفكر العربي ثقافي أساسا ثم سنحاول تحديد أبرز أطوار معالجة تلك المشكلة انطلاقا من نماذج معيّنة معتمدين معيار منزلة المثقف والدور المناط بعهدته. وسنختّم عملنا بمحاولة اقتراح بعض التصرّوات الكفيلة بصياغة حرية حقيقية مسؤولة.

---

(\*) أستاذ باحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان.

## 1 - علاقة الحرية بالثقافة

يتطلب تحديد تطورات قضية الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر بعض الضوابط المعرفية والمنهجية الأساسية حتى لا يضحى العمل مجرد عرض تاريخي لا طائل من ورائه سوى سرد الوقائع وذكر الأسماء والمؤلفات. وتعتبر في هذا المضمار مسألة استقراء علاقة الحرية بالثقافة محاولة لازمة لرصد عناصر تشكيل الوعي ونمط التفكير التي صاغت قضية الحرية وتمثلاتها في الفكر العربي الحديث والمعاصر. يعد مصطلح الحرية بمفهومه الحديث الذي أنضجته الثورة الفرنسية مصطلحا مستحدثا في ثقافتنا العربية، إذ ظلّ لفظ الحرية والتحرر مرتبطا بدلالات سلبية متعلقة بمعنى الرقّ والتوقّف عليه والعبد والعبودية وجميع ما يلحق ذلك من صفات سلبية مثل الذلّ والخساسة والكلل إلى أواخر القرن الثالث عشر هجري<sup>(1)</sup>.

ولئن تفاعلت الثقافة العربية طوعيا وإيجابيا مع ذلك المستجد حيث عمد المترجمون في مرحلة أولى إلى تدقيق مقصود الفرنسيين بالحرية فاستخلصوا أنّ معناها الرئيسي متولد من رحم الديناميكية والفعالية التي أفرزتها الثورة الفرنسية بداية من سنة 1789 إلى سنة 1830 وما حفّ بكلّ ذلك من أحداث وتحولات أي أنها تحيل على معنى فعل الفاعل لما يريد فيتصرف الإنسان بعمله على حسب مشيئته لا يمنعه منه غيره<sup>(2)</sup>. ثمّ في مرحلة ثانية حصروا المعادل الحقيقي لذلك المعنى وهو لفظ الإنطلاق أو الإنخلاع من ربة التقليد.

واعتبرا إلى أنّ اللغة العربية مثلما أشار إلى ذلك الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور {1879 - 1973} تفتقر إلى كلمة مفردة تدلّ على هذا المعنى<sup>(3)</sup>، وإلى أنّه عند استحضار ذلك المعنى يتبادر إلى الذهن صورة الانعتاق من الرقّ والفاكك من الأسر وتخلّص الأتقان من سيطرة النظام الإقطاعي فإنهم قد وسّعوا في معنى الحرية ليتبدّل ذلك المعنى ومتفرعاته. وهي بلا شكّ عملية إبداع معجمي ودلالي موفقة مثلما نوّه بذلك الشيخ ابن عاشور<sup>(4)</sup>. ولا يختلف إشكال مصطلح الثقافة ومفهومها في اللغة العربية عن مصطلح الحرية، إذ نجد في معجم "لسان العرب" لابن منظور معنى "تقويم الرمح وتسويته" دون أن يمتدّ المعنى ليشمل الفكر والذهن بما أنّ الكلمة التي كانت مستعملة في هذا الشأن هي "التأديب". والأدب

(1) محمد الطاهر ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط2، دار سحنون / دار السلام، تونس / القاهرة، 2006، ص ص 150 - 152.

(2) م ن، ص ن.

(3) م ن، ص ن.

(4) م ن، ص ن.

كان يحيل على ما نعينه اليوم بالتقافة فضلا عن معناه السلوكي الأخلاقي...<sup>(1)</sup>. وتعتبر هذه المسألة ظاهرة كونية تشمل جميع الحضارات، فإذا تأملنا المجال المعرفي الغربي يتراءى لنا تعدّد تعاريف الثقافة. وقد أحصى عالما الأنثروبولوجيا الأمريكيان كروبير (Krober) وكلوكهون (Kluckhohn) ما لا يقلّ عن المائة والستين تعريفا لها خلال النصف الأول من القرن العشرين<sup>(2)</sup>.

وقد دفع هذا الوضع إدقار موران (E.Morin) إلى تعريفها بكونها "بداهة خاطئة، كلمة تبدو وكأنها ثابتة حازمة والحال أنها كلمة فخ، خاوية، منومة، ملغمة، خائفة. الواقع أنّ مفهوم الثقافة ليس أقلّ غموضا وتشككا وتعدّدا في علوم الإنسان منه في التعبير اليومي"<sup>(3)</sup>. يبدو أنّ لهذا الموقف الذي أعلنه إدقار موران مبرر أساسي يتلخّص في تعدّد التطوّرات التي مرّت بها دلالات الثقافة في المنبت الثقافي الغربي إذ يرى كثيرون أنّ كلمة "ثقافة" اكتسبت معناها الفكري بأوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فالكلمة الفرنسية كانت تعني في القرون الوسطى الطقوس الدينية (cultes) ولم تعبّر عن فلاحه الأرض إلا في القرن السابع عشر. أمّا في القرن الثامن عشر فقد عبّرت عن التكوين الفكري عموما وعن التقدّم الفكري الشخصي خاصة، وعمّا يتطلبه ذلك من عمل وما ينتج عنه من تطبيقات. وعندما انتقلت إلى الألمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر اكتسبت مضمونا جماعيا حيث أصبحت تدلّ خاصة على التقدّم الفكري الذي يتحصّل عليه الشخص أو المجموعة الإنسانية بصفة عامّة. وقد اكتسبت كلمة ثقافة هذا المضمون في ألمانيا موازاة لتصور عام لتاريخ البشرية اعتمدت فيه درجة التقدّم الفكري معيارا أساسيا للتمييز بين مراحل تطوّره. أمّا الجانب المادي في حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له الألمانية كلمة "حضارة"<sup>(4)</sup>، ولكن يبقى الإنجاز الأفضل في تطوير معنى الثقافة وأبعادها منسوبا للتّيار الثقافي الأمريكي الذي نجح في إثبات الرابطة المتلاحمة تاريخيا بين عدّة مجالات أهمّها التحليل النفسي والأنثروبولوجيا لتقريب الظواهر الاجتماعية ومعالجتها، إذ عرّف هذا التّيار الثقافة بكونها: "المجموع العام للمواقف والأفكار والسلوكيات المشتركة بين

---

(1) راجع محمد عابد الجابري : مقال مفهوم الثقافة وقاموس الخطاب العربي المعاصر ضمن موقعه الإلكتروني :

- [www.aljabriabed.net](http://www.aljabriabed.net)

(2) الطاهر لبيب : سوسيولوجيا الثقافة، ط 5، دار محمد علي الحاجي، صفاقس 1985، ص 6  
(3) Edgar. Morin ; de la culture analyse à la politique culturelle, communication numéro 3  
نقلا عن كتاب سوسيولوجيا الثقافة، ص 6. 14, Paris 1969.

(4) الطاهر لبيب : سوسيولوجيا الثقافة، ص 6 .

أفراد المجتمع. وبالنتائج المادية الملموسة لهذه السلوكيات. وبالأشياء المصنوعة بعيدا عن الخصوصيات والإختلافات الإجتماعية، والمقصود هنا هو توضيح تأثير المؤسسات والعادات والتقاليد على شخصية الإنسان<sup>(1)</sup>. ويعد راث بنديكت (Ruth Benedict) {1881-1948} ومرغريت ميد (Margaret Meed) {1901-1978} ورالف لنتون (Ralph Linton) {1893-1953} وإيرام كردينار (Abram Kardiner) {1891-؟} روّادا لذلك التيار. وإذا تجاوزنا هذا الجدل الإصطلاحي والمفهومي إلى مجال التفكير والممارسة يترسّخ لدينا اليقين بجذلية العلاقة التي تجمع الحرية بالثقافة، فالحرية التي اتخذتها الثورة الفرنسية عنوانا لها لم تكن في حقيقتها إلا تجسيدا لتراكمات عديدة لفلاسفة التنوير في مجال الفكر أمثال مونتسكيو (Montesquieu) وفولتير (Voltaire) وروسو (Rousseau) لتطوّر العلاقات الإجتماعية ونظمها التي اكتسبت حدا معتبرا من العقلنة في مجال الإقتصاد. وقد كانت تلك الحرية تشهد تطورا تصحيحيا بالموازاة مع تطوّر أنماط التفكير وأشكال التعبير. ولذلك على الرغم من طول فترة " الإنفلات الأمني " وشدة البطش اللذان زامنا تلك الثورة سنة 1830، فإنّ الثورة الفرنسية قد حسمت الأمور لمصلحتها بشكل حاسم ونهائي بداية من سنة 1830 عندما حاول الملك شارل العاشر (Charles X) الإنقلاب على مبادئ الثورة وتحجيمها بالتضييق على الحريات العامة وإسناد الوظائف الهامة لشخصيات مضادة للثورة في تفكيرها وممارساتها<sup>(2)</sup>.

وإذا علمنا أنّ أكثر تعاريف المثقّف شيوعا ذلك التعريف الذي صاغه جون بول سارتر (J.P.Sartre) الذي يربط دور المثقّف منتج الثقافة بوعي التناقض الذي يسم الواقع بل الوجود برمته<sup>(3)</sup>. نفهم أنّ من أؤكد الواجبات التي يمكن أن يظطلع

1) Encyclopédia Universalis, corpus 18, p 954.

9- انظر :

2) رفاعة رافع الطهطاوي : تلخيص الإبريز، الدار العربية للكتاب، تونس / ليبيا، 1991، ص ص 239-243 .

3) يقول سارتر في ذلك : " إذا المفكر هو الإنسان الذي يعي التناقض بين ذاته والمجتمع وبين البحث عن الحقيقة التجريدية ( مع كل القواعد التي تعرفها ) والإيديولوجيا المهيمنة ( بنظامها القائم على القيم التقليدية ) . وهذا الوعي يجب أن يكتمل لدى المفكر على مستوى أنشطته المهنية أولا ثم على مستوى وظيفته . وهذا ليس سوى كشف الحجاب عن التناقضات الأساسية للمجتمع أي نزاعات الطبقات في ظل الطبقة المهيمنة نفسها . النزاع النظامي بين الحقيقة التي تعلنها لمؤسساتها والأساطير والقيم والتقاليد التي تتمسك بها والتي تريد أن تفرضها على الطبقات الأخرى لتضمن سيطرتها . المثقف شاهد على ذلك بما أنه نتاج للمجتمعات الممزقة لأنه استبطن انشقاقاتها، فهو إذن نتاج تاريخي . ولهذا المعنى لا يمكن لأي مجتمع أن يتشكّى من مثقفيه دون أن يعترف هو نفسه، إذ لا يحصد إلا ما زرع " . راجع :

J.P.Sartre : plaidoyer pour les intellectuels, France, édition Gallimard, 1972, pp 40- 41.

بها المثقف هي تقنين الحرية أوعلى الأقل تقديم تصوّرات لها كفيلة بمأسستها وتفعيلها.

تعتبر الديمقراطية الأداة الرئيسية للحرية بما أنها ترتبط دائما بفكرة الحرية. وهي ببساطة حكم الشعب للشعب. ولا يمكن أن ينطبق عليها هذا المعنى إلا بنفي كل سلطة غير نابعة من الشعب نفسه. وبهذا نتبين أن الديمقراطية هي بمثابة نظام وحكم يسعى إلى إدماج الحرية في العلاقات القيادية مع ضرورة خلق مجتمع متناغم ومنتظم سياسيا. لاتزال السلطة قائمة لكن كونها قائمة على إلتحام الخاضعين لها، فهي مهتأة وتظل منسجمة مع حريتهم. لقد نشأ مفهوم جديد للحرية وهوما نسميه حرية المشاركة إذ تتمثل في تشريك المحكومين في ممارسة السلطة، وذلك لمنعها من فرض سيطرتها عليهم. ويضمن الإنسان هذه المشاركة في الوظائف الحكومية بواسطة حقوقه السياسية والانتخابات طبعاً. ولكن لا يمكن أن ننسى طريقة التمتع بالامتيازات التي تضمن حرية اختياراته، أي حرية الرأي والصحافة والاجتماع والتجمع...إلخ. ومن هذا المنظور تبدوالديمقراطية كنظام حرية سياسي لأن السلطة تقوم على إرادة المنضوين تحتها. ولكن حتى نفهم مفهوم هذه الحرية السياسية ونوضح كيفية تطوره يجب أن نلاحظ أن الحرية السياسية لم تكن غاية في حد ذاتها فهي غير شرعية إلا لضمان حرية واستقلالية المحكومين. وهكذا ثبت وجود طبقية بين مفهومي "حرية - إستقلالية" و"حرية - مشاركة" يشهد عليها تاريخ فكرة الديمقراطية، فالديمقراطية كنظام حكم قد سبقها محاولات طويلة للتحرر الروحي. ووقع التعريف خلالها بالحریات الأساسية للإنسان وذلك منذ زمن الإصلاح إلى زمن فلاسفة القرن الثامن عشر. وكانت نتيجة هذه الحركة إعلان حقوق الإنسان والمواطنة في الفترة الممتدة من 1789 إلى 1794. وهوما جذر الحقوق المعلنة في الحرية الملازمة للطبيعة البشرية، فالإنسان حرّ وليظل كذلك يجب أن يمارس وظيفته السياسية ويراقبها. والديمقراطية بمفهومها أداة للحرية لا تنفصل عن الفلسفة الليبرالية. والحقوق التي تحميها هي بمثابة القدرات والملكات التي يعود إلى طبيعة الإنسان وله الحق في تجسيدها. وبالتالي يجب أن يكون نظام الحكم مهياً بحيث لا تستطيع السلطة أن تعيق هذه المؤسسة<sup>(1)</sup>.

يستند الحق السياسي إلى الحرية الفردية فهو لا يبرر إلا بواسطتها. ولا يضطلع بمهام أخرى سوى تأمين انفتاحها وضمانه، فالفلسفة السياسية للثورة الفرنسية تهتم أيضاً بالحقيقة الليبرالية التي تقضي بجمع الحرية السياسية بالحرية

(1) انظر :

الشخصية، أي هيمنة الجانب الاجتماعي التلقائي على الإرادة السياسية. والمفهوم الليبرالي للديمقراطية هورهان على الحرية، فالحق في النجاح والسعادة يندرج ضمن حقوق الإنسان. ويبقى لكل شخص أن يحققه بمعرفته وعلى طريقته الخاصة بالاستناد إلى حريته<sup>(1)</sup>.

وإذا تجاوزنا هذا الجدل النظري إلى الواقع التاريخي الذي برزت فيه قضية الحرية في العالم العربي والإسلامي نكتشف بداهة أن النخبة المثقفة هي التي بادرت بإثارة مشكلة الحرية. ولئن كان الباعث على ذلك قادحا سياسيا بالدرجة الأولى في ظل خلافة عثمانية فقدت جميع دعائم الخلافة وسوددها فإن أبعاده ومقاصده حضارية في جملتها. وبقدر ما كان الانطلاق قويا في معالجة قضية الحرية فإنه سرعان ما بدأ يتراجع منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وسنحاول في العنصر الموالي تفصيل ذلك الأمر وتدقيقه.

## 2 - تطورات قضية الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر

لا جدال في أن التصنيف أو التحقيب من العمليات الذهنية والمنهجية الشاقة لا سيما إذا كان رسدا لمراحل تطورات فكر ما في قضية معينة. لذلك غالبا ما يتم الالتجاء إلى معيار سياسي متعلق بتعاقب الدول وساستها فيقع التمييز بين الحقب وعنوانها على ذلك الأساس. وبقدر ما في هذا المعيار من سهولة مغرية فإنه يصبح عديم الجدوى في بعض الحالات والقضايا. وتعد قضية الحرية من بين تلك القضايا التي يظل تحقيقها عصيا على الباحث. لذلك يبقى رصد تطوراتها مسألة نسبية ومحاولة تقريبية لا غير.

لقد استندنا في رصدنا لتطورات قضية الحرية إلى مقياس حيوي استقينا من طبيعة المسألة ذاتها ومن فواعلها المحركين أساسا. فنتبين لنا في هذا المضمار أن قطب الحرية ورحاها متجمعة نواته حول فاعل أساسي يتمثل في المثقف. لقد كانت قضية الحرية بداية من القرن التاسع عشر إلى نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين مطلبا نخبويا تحملت أوزاره النخبة الفكرية اعتقادا منها بأهميته في تحقيق التمدن والتقدم والتحديث وإرساء العدالة. وقد بدت قضية الحرية ملتقى جميع أصحاب التكوين الثقافي العربي المستنير والتكوين الثقافي الغربي، غير أن الافتراق نجم عن تباين في السبل الكفيلة بإرساء الحرية ومأسستها.

1) Georges Burdeau : **Démocratie** ( instrument de la liberté ), Encyclopédia Universalis, France S.A, 1985, corpus 5, pp 1081 – 1082 .

استنادا إلى ما ذكرناه آنفا اعتمدنا معيار منزلة المثقف وطبيعة الدور المناط بعهدته مقياسا نميز به بين تطوّرات قضية الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وفي ضوء ذلك ميزنا بين أربعة أطوار مفصلية. يتمثل أولها في طور اقتران التنظير بالممارسة ، ثم طور التراجع والمراجعة، ثم طور الاستقطاب الايديولوجي والتراجع المعرفي، فطور الثورة والحيرة .

### أ - الطور الأول : اقتران التنظير بالممارسة

يمثل هذا الطور مجموعة بارزة من المصلحين الرواد أمثال رفاة رافع الطهطاوي {1801-1873} وأحمد فارس الشدياق {1804 - 1887} وقاسم أمين {1863 - 1908} ومصطفى فاضل باشا {1830 -} وخير الدين التونسي {1820- 1890} وعبد الرحمان الكواكبي {1849 - 1908}... وقد اشترك جميع هؤلاء تقريبا في كونهم مجموعة من التكنوقراط والموظفين الساميين، إذ شغلوا مواقع حساسة في أجهزة الدولة العثمانية أوفي الإيالات المستقلة<sup>1</sup> (تونس، مصر). كما جمع بينهم الطموح الجارف والتنظير الثقائي المنزه عن الاستقطاب الايديولوجي أو الفئوي الضيق. لذلك يعسر حقّا التمييز بينهم على أساس الممارسة الفكرية أو الانتماءات الايديولوجية. وقصارى ما يمكن أن ننجزه محاولات ربط تصوّراتهم بمجالات إصلاحية معيّنة. ولئن سبق للبشير التليلي في كتابه الموسوم بـ"العلاقات الثقافية والايديولوجية بين الشرق والغرب"<sup>2</sup> أن حاول رصد مواقفهم على أساس مرجعيات خطابهم فميز بين " نزعة ماضوية " يُمثّلها الشدياق ونزعة ليبرالية يمثّلها الطهطاوي وخير الدين فإنه لم يستمر في ذلك على امتداد كامل بحثه، إذ أشار إلى مجال تحرير المرأة وغيره من المجالات الأخرى.

استنادا إلى ذلك فإننا سنطرح قضية الحرية في تفكيرهم بمقتضى ذلك " التصنيف المجالي " فنحصر اهتمام الشدياق بالحرية في مجال نقد السلطة الدينية المسيحية، ونعتبر الطهطاوي من المنادين لاستيعاب الحرية على طريقة الثورة الفرنسية ، بينما يبدو مصطفى فاضل باشا من المتمسّكين بقيمة الحرية في إطار

---

1) مثل الطهطاوي الذي تبنّى محمد علي جميع أفكاره الإصلاحية لا سيّما في المجال التربوي وخير الدين الذي تولى الوزارة الكبرى بتونس ثم الصدارة العظمى للخلافة العثمانية بين سنتي 1878 و1879 ومصطفى فاضل باشا حفيد محمد علي الذي تولى مجلس المال بالاستانة إلى سنة 1860.

2) Bechir Tlili - les rapports culturels et istéologiques entre l'orient et l'occident en Tunisie au XIX siècle (1830- 1880), publication de l'université de Tunis, 1974, 735 p .

تركي عثمانى خالص. أمّا قاسم أمين فأدرجناه في مجال الحرية الاجتماعية وتحديدًا حرية المرأة.

يُعتبر الشدياق أول رواد الإصلاح الذين فهموا أنّ مطلب الحرية يتعارض مع الوضع الديني القائم بالبلاد العربية. وقد ربط ربطًا ضمنيًا بين القداسة والعبودية والسلطة السياسية. إذ نقد نقدًا ساخرًا تهكميًا المؤسسة الكنسية من قساوسة ورهبان وأديرة<sup>(1)</sup>. ولم تكن تلك السخرية تستهدف جوهر الدين الذي يقوم على التسامح والأخوة والتعاون بقدر ما كانت موجّهة إلى أنماط من الممارسات والطقوس التي تتلخّف بالدين لتحقيق مآرب دنيوية ومنافع شخصية. لقد شكّلت الحرية الدينية والمساواة والتسامح المبادئ الكبرى لمطالب الشدياق. وتجد هذه المطالب إذن مبرراتها في الاستبداد الديني للمجتمع الشرقي المسيحي في القرن التاسع عشر. وبذلك أضحى التحرّر والتسامح بصورة عامة آلية الشدياق لإلغاء الإقطاعية الدينية والمسيحية والتعصّب بكل أشكاله. ولئن كان الشدياق من أنصار الديمقراطية البرلمانية الانكليزية<sup>(2)</sup> والمتحفّظين من الثورة الفرنسية لطابعها الدموي - حسب رأيه - فإنّه قد حذّر من الذهول عن الاستغلال الاجتماعي الذي يتعرّض له المزارعون والحرفيون. يقول في هذا السياق على لسان الفاريقية (زوجته) : " قد كنت أحسب ونحن في الجزيرة أنّ الانكليز أحسن الناس حالًا وأنعم بالا. فلمّا قدمنا بلادهم وعاشرناهم فإذا فلاحوهم أشقى خلق الله. انظر إلى أهل هذه القرى التي حولنا وأمعن النظر فيهم تجددهم لا فرق بينهم وبين الهمج..."<sup>(3)</sup>. ولقد كان ابتداء الشدياق لمصطلح " الاشتراكية "<sup>(4)</sup> مقترنًا بذلك الاحساس المرير بالاستغلال الطبقي الذي تتعرّض له الطبقات الكادحة. أمّا بالنسبة إلى الطهطاوي فيعتبر أكثر الرواد المصلحين المتشبعين بالقيم التي انبنت عليها الثورة الفرنسية لذا بدا ملئمًا أكثر من غيره بصيرورتها ومسيرتها. وقد كان الطهطاوي بذلك متنبّيًا للتفسير العلمي التاريخي الاجتماعي لظاهرتها، فخلت نصوصه من الطابع العجائبي والغرائبي وإن بدت لغته عتيقة وجزلة غير دقيقة. لقد حاول الطهطاوي أن يثبت لمجاييله أن تحقّق الحرية على الطريقة الفرنسية لم يحصل بين عشية وضحاها أوبعضًا سحرية، بل استمرّ ما يربوعن الأربعين

- 
- 1) راجع فصل قصة القسيس وتمامها ضمن الكتاب الأول من كتاب أحمد فارس الشدياق : الساق على الساق في ماهو الفاريق، مكتبة العرب، مصر 1919، ص ص 70 - 82 .
  - 2) بشير التليلي : العلاقات الثقافية والايديولوجية، م س . ص ص 324 - 332 .
  - 3) راجع الساق على الساق، الكتاب الرابع، الفصل الثاني عشر، ص 338 .
  - 4) من المعلوم أنّ الشدياق هو من أضاف هذا المصطلح إلى المعجمة العربية .



عاماً<sup>(1)</sup>. وقد ساد ذلك الحيز الزمني الطويل نسبياً انفلات الأمني ومدّ وزجر بين الحرية والاستبداد. وقد استدلّ على أنّ طريق الحرية شاق وممرير باعتباره جهداً متواصلاً للتحرّر والبناء الحضاري البديل بوقائع من الثورة الفرنسية نفسها تتلخّص في النقاط التالية :

• لننّ قامت الثورة الفرنسية سنة 1789 بالتخلّص من العائلة المالكة (عائلة البرييون) بإعدام الملك وزوجته سنة 1790 وسجن أغلب بقية أفراد العائلة المالكة فإنّ الأوضاع بقيت في هرج ومرج إلى سنة 1810. وكان من المنطقي أن يفضي ذلك إلى بروز شخصية كاريزمية. وفعلًا فقد سطع نجم نابليون بونابرت (Napoléon Bonaparte) الذي تعلّق به الفرنسيون وشغفوا به، لكن الدول الأوروبية المجاورة استغلت توسّعاته العسكرية لتحاربه وتأسره، بل ذهبت إلى حدّ تنصيب أحد أفراد العائلة المالكة السابقة ملكاً على الفرنسيين. فخلعت عليه لقب لويس الثامن عشر، رغم أنّ الفرنسيين ووراثتهم<sup>(2)</sup>.

• لننّ حرص ذلك الملك المعيّن على ممارسة شكل من أشكال الملكية الدستورية راعى فيها المبدأ الأساسي للثورة الفرنسية : مبدأ الحرية الرأي والفكر والنشر فإنّ خلفه الملك شارل العاشر أضمر سوء للثورة. فسلك مسلك الانتفاخ المتدرّج عليها بأن عمد في مرحلة أولى إلى تعيين الوزير " بولينياك " (Polignac) المعروف بميله إلى الحكم المطلق ومعاداته لقيم الثورة. فحرص ذلك الوزير على تعيين من يثق بموافقتهم له في الرأي والمذهب، ثم عمد شارل العاشر في مرحلة ثانية إلى تحدّي قرار نواب مجلس المحافظات الذين صوتوا بأغلبية ثلاثمائة نائب على قرار عزل الوزير المذكور مقابل رفض مائة وثلاثون نائباً لقرار العزل، ثم خرق شارل العاشر مبادئ ثورة 1789 نهائياً بأن أعطى أوامره بتقييد حرية الفكر والرأي والنشر سنة 1830<sup>(3)</sup>.

• تعتبر سنة 1830 البداية الحقيقية للتجسيم الفعلي لقيم الثورة الفرنسية، بل يمكن القول إنها النصر الحقيقي على الديكتاتورية ووسائطها. إذ دلت السلوكيات والممارسات التي أعقبتها على نضج عقلائي جدير بالاعتبار. حيث حرص الفرنسيون على اجتناب الانتقام والقصاص، بل سهّل بعض عقلائهم لجوء الملك إلى انكسار. في حين تمّت مقاضاة بقية الوزراء بما فيهم " بولينياك " الذي تمّ الحكم

(1) رفاعه رافع الطهطاوي : تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ص ص 239 - 265.

(2) تخلص الإبريز، م ن، ص ن.

(3) المصدر نفسه، ص ن.

عليه بالموت المعنوي<sup>(1)</sup> بأن حُرِمَ من جميع حقوق المواطنة وأودع السجن المؤبد. فانصرفت جهود الثوار الفرنسيين بذلك إلى البناء الحضاري الفعال وإن تعثرت خطواتهم أحيانا ببعض المنغصات والانفعالات.

لقد أثبت الطهطاوي بتصوره المذكور للحرية نزعة ليبرالية تتمحور حول ضرورة إنجاز دستور مصري يضمن سيادة الدولة وثقافة البلاد ومناعة الوطن وبناء المواطن الحقيقي. وإذا كان قد وجد دعما من محمد علي باشا فإن خلفه ابنه عباس الأول قد خذل الطهطاوي، بل نفاه إلى السودان سنة 1848<sup>(2)</sup>، مُفضّلا عليه خصومه المحافظين. لذلك لم يُكتب لأفكار الطهطاوي في مجال الحرية السياسية والحرية الفكرية أن تتجزأ أو تطبق مقارنة بأفكاره التربوية والتعليمية التي تجسّمت بتأسيس المدارس والمؤسسات التعليمية<sup>(3)</sup>. أمّا مصطفى فاضل باشا فلنن اتفق مع الطهطاوي في اعتبار نموذج الحرية الفرنسية أصدق أنباء عن تطّعات المسلمين فإنّه تباين عنه في النزعة الانتقائية والشفوفينية التي تحكّمت في رؤيته السياسية، إذ نراه يبالغ في تمجيد العنصر التركي وتفضيله على غيره من الرعايا المسلمين اعتقادا منه أنّ العنصر التركي مجبول على الحرية. يقول في رسالته إلى السلطان عبد العزيز التي كتبها سنة 1866 : " مولاي الترك أشدّ رعاياك تأثرا بالاستبداد لأنّه لا يتفق مع ما فطروا عليه من استقامة النفس وعزّتها ولسنا معشر الأتراك على شيء من تلك الكفاءة المخزية التي كانت لمرتفي البيزنطيين، تراهم من أهل الفطانة إلّا أنّهم لا يابون الضيم ولا ينفرون من حكومة مطلقة القول في الرعايا..."<sup>(4)</sup>.

بيد أنّ ذلك الطابع الانتقائي لا يحجب القيمة التاريخية والحضارية لتلك الرسالة خاصة بالنسبة إلى قضيّة الحرية واستحقاقاتها، إذ اعتبر مصطفى فاضل باشا الحرية أساس الأنظمة السياسية الحديثة، بل هي المربي الحقيقي للأمم والمحق لعدالتها ونهضتها وعزّتها. يقول في ذلك : " الحرية أوّل مربّ للأمم. هي تخلق كلّ مربّ عداها، وما من مربّ يسدّ مسدّها، والأمة المستعبدة تحتقر العلم لأنّه لا

(1) م ن، ص ن.

(2) بشير التليبي : العلاقات الثقافية والايديولوجية، م س، ص 334 - 367.

(3) مثل المدرسة الإدارية ومدرسة التاريخ والجغرافيا سنة 1834، ثم مدرسة اللغات سنة 1835. إضافة إلى رئاسته تحرير جريدة الوقائع المصرية سنة 1840 . م س، ص ن.

(4) مصطفى فاضل باشا : رسالة من أمير إلى سلطان ضمن ملحق كتاب مصطفى بدري : الرؤية السياسية، الدار التونسية للنشر، 1993، ص 200 - 201.

يفيدها. وإنّما ترغب الأمم في العلم إذا كان لها من الحقوق ما وثقت منه وأمنت عليه، فتتعلّم لتحسن الانتفاع بحقّها وكلّ أمة جاهلة مستعبدة هي جبان أوخائنة " وإذا كان مصطفى فاضل قد اعتبر إنجاز دستور يُنظّم الحكم في الاستانة كفيل بإنقاذ الخلافة من انهيارها المتوقّع. الأمر الذي يدانيه من التفكير الليبرالي فإنّه بدا مفكراً طوباويا لا سيّما عندما اعتبر الإيالتان التونسية والمصرية انتهجتا نهائيا الخيار الأوروبي في مجال إقرار الحريات والحقوق العامة لمجرّد قيامهما بإصلاحات شكلية.

أمّا قاسم أمين فقد تميّز بدعوته إلى تأمين حرية اجتماعية تستند إلى إحلال توازن في تركيبة المجتمع العربي والإسلامي. تنال فيه المرأة حقوقها كاملة بصفتها نصف المجتمع المعطل. فدعى إلى ضرورة تخليصها من العادات البالية سواء في مظهرها أو في طريقة تربيتها وتكوينها. لذلك أثار عدّة قضايا مثل قضية إبطال الحجاب وضرورة تعليمها العصري ومشاركتها في الحياة الاجتماعية مشاركة حقيقية كاملة.

إذا كانت مقاربات الحرية قد تعدّدت في هذا الطور الأوّل فإنّه كان تعدّد ثراء ورغبة حقيقية في النهوض بواقع البلدان العربية والإسلامية، على الرغم من أنّ تلك الجهود لا تعدو أن تكون أدبيات لا ترقى إلى مستوى التنظير الفكري المتماسك.

أ- الطور الثاني : طور التراجع والمراجعة : يتميّز هذا الطور بعلامتين فارقتين. تتعلّق العلامة الأولى بتراجع نسبي في مكانة المثقف وترتبط العلامة الثانية بتوجّه نحو عقلنة مطلب الحرة وترشيده.

تستند علامة تراجع دور المثقف اجتماعيا صحتّها بالمقارنة بين ما كان عليه رواد الإصلاح من رتب وظيفية عليا في أجهزة الدولة وما آل إليه أمر أقرانهم بداية من القرن العشرين. إذ لم يكن عبد العزيز الثعالبي {1874 - 1944} عندما أصدر كتابه " روح التحرّر في القرآن " سنة 1905 سوى خريجا زيتونيا مُهمّشا. وربما لولا تلك الضجّة التي رافقت صدور كتابه لبقى مخمول الذكر. ونفس الأمر يُقال تقريبا عن الشيخ علي عبد الرازق {1888 - 1966} مع فارق بسيط يتلخّص في كونه كان مدرّسا أزهريا.

أمّا بالنسبة إلى العلامة الثانية وهي التي تهتمّنا بالفعل لوثوق وشائجها بقضية الحرية فإنّه يتراءى لنا بوضوح بروز نزعة نقدية حاولت أن تقوم بما يمكن

أن نصطلح عليه "بالتصحيح الذاتي". فقد ندّد الثعالبي بالتأويل التعسفي للقرآن الكريم والفهم المتحرّج له إلى درجة أنّه تجرّأ على القول صراحة في ذلك العصر عصر سطوة المحافظين المتزمتين: "أيّها القرآن كم تقتزف من جرائم بإسمك"<sup>(1)</sup>. وقد أصدر الثعالبي ذلك الحكم التعميمي مستنداً إلى العديد من الحقائق الاجتماعية بدرجة أولى وبعض الحقائق النصيّة بدرجة ثانية.

نعني بالحقائق الاجتماعية إشارته إلى انتشار مجموعة من الظواهر السلبية المنافية لروح الدين الإسلامي وجوهره بما هودين جاء لتكريم الإنسان لا لمعاقبته تكفيراً عن خطيئته الأزلية. تتجلّى تلك الظواهر في غمط حقوق المرأة واعتبارها من سقط المتاع أولاً وتعدوان تكون وسيلة من وسائل إمتاع الرجل. ففرض عليها الحجاب دون دليل شرعي أو عقلي فعلي، وصور حَقّها في التعليم والميراث<sup>(2)</sup>. إضافة إلى ظاهرة الشرك بالله من خلال تقدّيس أولياء الله الصالحين والاعتقاد في قدرتهم على الكرامات والتوسّط عند الباري لقضاء الحوائج. وقد كانت هذه الظاهرة الأخيرة عبارة عن مؤسسة حقيقيّة تعتمد على شبكة من الطرق الصوفية والزوايا المنتشرة في كامل بلدان العالم الإسلامي. وقد تزامن ذلك الانحراف السلوكي مع شيوع ظاهرة التعصّب الديني والعرقي والفكري<sup>(3)</sup>. وهوما جعل المجتمعات الإسلاميّة مجتمعات منغلقة تعاني انسداداً تاريخياً.

يعتقد الثعالبي أنّ ذلك التحريف لرسالة الإسلام الحقيقيّة ناجم عن قصور معرفي وسوء فهم، إذ وظفت بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في غير مقاصدها الحقيقية دون أدنى مراعاة لسياقاتها الأصلية، نتيجة إساءة بعض فقهاء الإسلام ومفسّروالقرآن تأويلها.

ولئن وقع الثعالبي في مزلق التعميم حين تجاهل تجذّر النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي لدى بعض التيارات والفرق الإسلاميّة أمثال مسكويه {932م - 1030م} والتوحيدي {923م - 1023م} وابن رشد {1126م - 1198م} وابن باجة {ت 1138م} فإنّه قد وقع في أفدح الأخطاء وأفظعها حين تعسف بدوره على تأويل بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية<sup>(4)</sup> فحملها ما لا تحتل.

(1) عبد العزيز الثعالبي: روح التحرّج في القرآن، ترجمة حمادي الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص 119.

(2) المصدر نفسه، ص ص 21 - 32.

(3) روح التحرّج، م س، ص ص 37 - 114.

(4) راجع تأويله للحديث المتعلّق بلباس أسماء بنت أبي بكر الصديق ... روح التحرّج، ص 22.

صفوة القول في ما يتعلّق بمبحث الحرية عند الثعالبي يتملّ في كونها عملية تصحيح ذاتي حقيقي مرّاه التحرّر من الأوهام والخرافات، ثم مقاومة ونضال مستمر ضد الآخر الغاصب المستعمر<sup>(1)</sup>.

لا يختلف الشيخ علي عبد الرازق مع الشيخ عبد العزيز الثعالبي في هذا التمشّي العقلاني، وإنما تجاوزه إلى حدّ التجرؤ على إنكار قداسة مؤسسة الخلافة جملة وتفصيلاً. وقد كلّفته تلك الجرأة الطرد التعسفي من الجامعة الأزهرية وشطبه نهائياً من قائمة الشيوخ المدرّسين وتعليق كافة رواتبه وحرمانه من جميع الوظائف الممكنة<sup>(2)</sup>. أعتبر كتاب الشيخ علي عبد الرازق " الإسلام وأصول الحكم " استفزازاً للمسلمين<sup>(3)</sup> على الرغم من أنّه لم يقل سوى الحقيقة كما فهمها من تدبّره للنصوص الدينية قرأنا وسنة وفقه وأحكاما سلطانية، وأبانت عنها شواهد التاريخ الحزين لسيرة عديد الخلفاء والأمراء الذين عاشوا في الأرض فساداً سادلين ستر قداسة زائفة على ممارسات سياسية جائرة وانتهاكات للمحرّمات فظيعة. ولم يكن - في الحقيقة - محرّك تلك الضجّة سوى البلاط الملكي المصري وتحديد الملك فؤاد الذي كان يطمع في تنصيبه خليفة على المسلمين انطلاقاً من مصر لا سيّما بعد إعلان مصطفى كمال {1881 - 1938} أتاتورك إلغائه مؤسسة الخلافة نهائياً يوم 3 مارس 1924.

لقد فضح علي عبد الرازق - سواء من خلال كتابه المذكور آنفاً أو الهدير الذي أعقب أحكام الأزهر عليه - تداخل المؤسّستين الدينية والسياسية. فأثبت أنّه كلّما وُظف الدين لغايات سياسية ظرفية إلّا وانحرفت الممارسات. ويقدر ما لم ينكر علي عبد الرازق بعض الفترات الاستثنائية من تاريخ الخلافة والخلفاء سواء في عهد أبي بكر وعمر اللذان حكما حكم الفضيلة أوفي عهد عمر بن عبد العزيز وغيرهم فإنّه شدّد على أنّ الإسلام " رسالة لا حكم، ودين لا دولة " <sup>(4)</sup>. وهكذا تبدوا الحرية في هذا المستوى حاجة إنسانية متأكّدة، ولكنها تقتضي شروطاً وضوابط معيّنة أهمّها إعادة قراءة الذات قراءة واعية تستكشف حقيقتها.

(1) انظر عبد العزيز الثعالبي : تونس الشهيدة، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص 391.

(2) لمراجعة تفصيل هذه الأحكام التي صدرت يوم 13 أوت 1925 راجع علي عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم، تقديم محمد عمارة، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، ص 62.

(3) راجع تقديم محمد عمارة، م ن، ص 9.

(4) الإسلام وأصول الحكم، م س، ص 149 وما يليها.

### ج- الطور الثالث : طور الاستقطاب الايديولوجي والتناقص المعرفي

تمتد هذه المرحلة تاريخيا من خمسينيات إلى تسعينيات القرن العشرين. وقد تميّزت بانحسار الجانب التطويري المتعلق بالحرية وتفاقم الدعاية الايديولوجية بحكم تزامنها مع تصاعد الحركات الوطنية المطالبة بالاستقلال السياسي، ثم مرحلة بناء الدولة الوطنية. وقد كانت هذه المعطيات ذريعة للتضييق على الفكر النقدي الحر، بل تمّ بسببها إحكام السيطرة على جلّ نواحي الثقافة الحقيقية والفكر الحر فمُرس القمع المادي والمعنوي بدعوى توحيد الجهود الوطنية لخدمة القضايا الكبرى : قضايا الاستقلال وبناء الدولة الوطنية الحديثة ومقاومة التخلف...وإلى غير ذلك من الشعارات العديدة.

وقد كان من نتائج ذلك مثمّا أشرنا آنفا اصطباغ مواقف المثقفين في قضية الحرية بالميولات الايديولوجية. ونعني تحديدا الخلفيات السياسية. ويمكن أن نعتبر محمد البدوي {1923 - 1997} ومحمد الشرفي {1936 - 2008} نموذجان ممثلان لهذا الطور.

يتميّز الشيخ محمد البدوي العامري بتكوينه الزيتوني المتين : تكوين ثقافي عربي إسلامي متفتح على الحضارة الحديثة دون أن يصل ذلك إلى إتقانه لأي لغة أجنبية. ولئن كان الشيخ البدوي يؤمن بقيمة الحرية ودورها المحوري في الانبعاث الحضاري إلى الحدّ الذي يمكننا فيه اعتباره من المثقفين التونسيين القلائل الذين استوعبوا العلاقة بين الثقافة والحرية فإنّ احترازه من تبني القيادة البورقيلية للخيار الأوروبي في مجالات التربية والتعليم وبناء مؤسسات الدولة الوطنية خلف لديه شكل من أشكال النقمة والضعف والتمسك الأبدي باللغة والثقافة العربية الإسلامية. كأنّ الهوية معطى ثابتا لا يتغيّر. يقول في ذلك السياق : " أليس من الجبن المعنوي والانحطاط النفساني والضعف الروحي أن نترك مميزاتنا الشرقية ولساننا العربي ولهجتنا المضربية الفصحى، وأن نشرئب إلى ظواهر غيرنا الذي بهرتنا علومه العملية ونظمه الفنية واكتشافاته الكيميائية وزخارفه العصرية. إذ لا منافاة بين تقاليدنا القومية والقيام بأعباء هذه الضروريات التي استوجبتها التقدّم البشري، ولا حرمة ولا إكراهية بين أن نتمسك بديننا الحنيف وأن نلج أبواب هذه البحوث العلمية وأن نساير خصمنا في القوة المادية<sup>(1)</sup>.

---

(1) محمد البدوي العامري : لقد تركت فيكم كتاب الله وسنّتي، جريدة صوت الطالب الزيتوني، السنة الأولى، عدد 6، 18 أكتوبر 1950 .

ليست المشكلة في هذا الموقف في حدّ ذاته، وإنما الإشكال يتعلّق أساساً بغياب التنظير الفكري اللازم لتحصيله وتحسين الذات العربية المسلمة. لقد كان بإمكان الشيخ البدوي أن يكون مرجعاً كبيراً ومتميّناً للخيار العربي والإسلامي بتونس وبالمغرب العربي أجمع، غير أنّه لم يستمر في تطوير تلك الأفكار لدرجة ترتقي بها إلى مستوى النظريات والمذاهب بحكم حياة المنافي المتعدّدة التي عاشها وليأسه من جدوى الكتابة أصلاً<sup>(1)</sup>.

أمّا محمد الشرفي ذي التكوين الثقافي الغربي الطويل فإنّه ينزل قضية الحرية في منزلة الجدل بين التقليديين والحداثيين<sup>(2)</sup>. وهو لا يعني بالتقليديين أصحاب التكوين الثقافي التقليدي وإنما يعني تحديداً الأصوليين والإسلاميين، إذ هو يميّز بين المسلم والإسلامي<sup>(3)</sup>. بينما يعني بالحداثيين أصحاب التكوين الثقافي الغربي واليسار السياسي التونسي والعربي، بل أقرانه المؤسّسين لحركة آفاق الطالبة التي برزت في ستينيات القرن العشرين من سنة 1962 إلى سنة 1968 تحديداً.

لئن أصاب محمد الشرفي حين اعتبر الحرية قضية ثقافية بالأساس فالاستبداد والتعصّب والتهوّر مظاهر تازم ثقافي أكثر من كونها مجرد ظواهر اجتماعية أفرزتها أوضاع اقتصادية معيّنة<sup>(4)</sup>. فإنّه لم ينجح في تقديم حلول حقيقية لها، بل على العكس من ذلك فاقم سوء التفاهم التاريخي بين الإسلام والحرية. وهذا لا يرجع إلى نقص معرفي لديه - وإن لم يكن متعمقاً في التاريخ الإسلامي وتراثه وبقية العلوم الإسلامية بما أنّه خريج حقوق في الأصل - وإنما بسبب عدم فصله بين مهمته كباحث وانتماءاته الايديولوجية السياسية تحديداً. لذلك كان كتابه "الإسلام والحرية" كتاب سياسي بامتياز شهّر فيه بالأصوليين والإسلاميين تشهيراً أثبت فيه تعصّبه لما اصطلح الخطاب الإعلامي على تسميته بـ "الخيار اليساري" فبقى أسيراً لتجربته عندما كان طالباً جامعياً ينشط ضمن حركة آفاق يتصادم مع الطلاب ذوي الانتماءات السياسية الأخرى من قوميين وإسلاميين وناصريين وبعثيين.

---

(1) انظر كتابنا المعدّ للنشر تونس العميقة.

(2) محمد الشرفي : الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا / دار الجنوب، دمشق/تونس، 2008، ص 38.

(3) م ن، ص 43.

(4) م ن، ص 7.

نستند في حكمنا هذا إلى مجموعة من المفارقات التي اتسم بها تصوّره لقضية الحرية في التاريخ الإسلامي، من بينها :

• دعوته إلى ضرورة الاستئناس بالتراث الإسلامي المستنير على شاكلة ما فعله الأوروبيون الذين استلهموا نهضتهم من التراث اليوناني والروماني. على الرغم من أنهم مدينون في اكتشافهم له إلى العرب<sup>(1)</sup>. ولكنه في نفس الوقت ندّد بالتعريب، بل اعتبره "ديماغوجيا" مسؤولة عن بروز الظاهرة الأصولية. ولسائل أن يتساءل كيف يمكننا أن ننجز قراءة واعية معمّقة للتراث دون أن نحافظ على اللغة العربية ونطوّرها ؟ اللغة ليست مجرد ظاهرة لسانية أو أداة تواصلية، بل هي جزء من الفكر والتفكير الذي نتمثّل به العالم والكون. ولا يمكن أن نتصوّر إبداعا دون شعور بالمغايرة اللغوية. وإلى اليوم لم تعرف تونس مبدعين في قيمة أبي القاسم الشابي { 1909 - 1934 } أو الطاهر الحداد { 1899 - 1935 } وعبد العزيز الثعالبي الذين لم يبدعوا إلّا باللغة العربية.

• الأزواج في تحليل نفس الظاهرة، إذ ندّد بالحلول السياسية والقمعية التي اعتمدها الزعيم الحبيب بورقيبة { 1903 - 2000 } في القضاء على حركة آفاق باعتبارها حلول همجية لمطالب ديمقراطية. في حين فسّر القضاء على التعليم الزيتوني وتهميش الزيتونيين على أساس عدم كفاءتهم الذهنية والعلمية والمهنية<sup>(2)</sup>. بل إنه بارك سنة 1990 لما كان وزيرا للتربية والتعليم العالي حملات القمع التي انتهجها النظام السياسي التونسي في تلك الفترة لملاحقة لما يُسمّى بالطلبة الإسلاميين بدعوى حماية نسق

الدروس بالجامعات والمعاهد واجتثاث الأصولية والتطرّف<sup>(3)</sup>.

• مفارقة الواجب والحاصل : لقد كان البحث في قضية الحرية يستوجب تفسيراً معمّقا لذلك الالتباس التاريخي الذي عنون به كتابه. وكان من أوّل الخطوات الواجب انتهاجها اجتثاث التجاذبات السياسية ضيقة الأفق التي تغري ولا تجدي مقابل التركيز على الأبعاد الاستراتيجية بصفته واضع مشروع نظام تربوي تونسي صدر يوم 29 جوان 1990. بيد أنه اندفع في سجال سياسي لا نهاية له ولا رجاء منه.

(1) الإسلام والحرية، م س، ص 30.

(2) الإسلام والحرية، م س، ص 194.

(3) راجع حوار به مجلة " إفريقيا الفتاة " :

- Mohamed Charafi : Mon combat contre les islamistes, Jeune Afrique N° 1530. 3° Année, 30 Avril 1990, p18 - 21.



وهكذا إذن فقدت قضية الحرة سواء عند الشرفي أو البدوي مضمونها المعرفي في وقت كانت فيه في أمس الحاجة إلى ذلك.

#### د- الطور الرابع : طور الثورة والحيرة :

يمتد هذا الطور زمنياً من تسعينيات القرن الماضي إلى بداية العقد الثاني من القرن الحالي. تميّز هذا الطور بتسارع الأحداث الهامة والمفاجئة تزامناً مع تدفق لم يسبق له مثيل في المعلومات بفضل الثورة المعلوماتية والاتصالية غير المسبوقة في تاريخ البشرية. فقد استهل العالم بداية عقد التسعينيات بالانهيار الدراماتيكي للاتحاد السوفياتي واندلاع أول حرب حضارية بين العراق والتحالف الغربي العربي سنة 1991، فتمّ التبشير بنظام دولي جديد وعد منظره بكفالة حقوق الإنسان بما فيها حقوق الأقليات. وفي الوقت الذي اعتقد فيه الخبراء شرقاً وغرباً أنّ العالم سيصبح أكثر سلامة وحرية أفاق العالم على زلزال الحادي عشر من سبتمبر سنة إحدى وألفين وما تبعه من إجراءات انتهكت فيها الحريات، بل سيادة الدول بدعوى مقاومة الإرهاب. فاختلفت المفاهيم بصورة لم يسبق لها مثيل. رافق ذلك الوضع انتشار واسع للشبكة العالمية للمعلومات والهاتف الخليّ دون أن تكون المجتمعات خاصة العربية متحصّنة ثقافياً وفكرياً للتعامل النقدي مع تلك الوسائل الاتصالية. فلئن قلّصت تلك الوسائل من السلطة الأبوية في مجتمعات ذات نظام أبوي من الأسرة إلى الدولة فإنّها تسبّبت في شيوع ظاهرة الإشاعة وتداولها دون أدنى ضوابط أخلاقية وقانونية. ولقد كان من نتائج ذلك أن برزت الانتفاضات الشعبية التي وإن قامت على أساس مطالب مشروعة فإنّ المسارات التي تسير عليها خاصة بعد نجاحها في إزالة أصنام الاستبداد والاستعباد تدعو إلى اليقظة والحذر...

لقد وجد المثقف العربي نفسه حائراً قد فاته القطار على الرغم من أنّه كان من أبرز المتضرّرين من المرحلة السياسية السابقة لعدم تهيؤه نفسانياً وافتقاره لوسائل التمكّن المادي من جأه ومال لتحيين دوره في هذا الطور. فهو من ناحية يطمح إلى التمتع بالحرية الجديدة ولكنه فقد جانباً معتبراً من الهوية والأدوار التي كان يضطلع بها أقرانه الرواد السابقين، ومن ناحية أخرى أدرك يقيناً أنّ الذي أصبح يحرك الأحداث اليوم ويصنعها ليست المواقف الفكرية المتينة الرصينة وإنما مقاطع الفيديو والأخبار المنتشرة في شبكات التواصل الاجتماعي دون أدنى ضوابط أخلاقية أو حتى تقنية. وقد أفضت هذه المستجدات إلى عودة قوية للاستقطاب الأيديولوجي والشعارات السياسية على نطاق واسع حسم فيه المال

السياسي عديد الأمور لعلّ أولها الحضور في المشهد الإعلامي والثقافي...في الوقت الذي كان يجب فيه استغلال الظرفية الجديدة لإشادة بناء متين للحرية نواته ثقافة إنسانية صلبة.

### 3- سبل بناء حرية حقيقية

لا بدّ من التساؤل أولاً عن طبيعة الحرية التي نريدها. هل هي الحرية المطلقة التي تخوّل لنا أن نفعل ما نريد بالكيفية والطريقة التي نريد أم حرية مقيدة بالقانون<sup>(1)</sup>؟ لا بدّ كذلك من التساؤل عن الغاية الفعلية من الحرية المنشودة هل هي تشييد جنة عدن على الأرض - وهو وهم طوباوي مستحيل التحقق - أم هو ضمان حقوق المواطنة وقيمتها؟

نعتقد أنّ تلك الأسئلة تعتبر إشكاليات هامة تحفّزنا على التحوار مع ذاتنا على الرغم من بساطتها الظاهرة. وفي هذا السياق نستعيد موقف سقراط الذي لا يؤمن بمنح الشعب حريات سياسية واسعة وإنّما يؤمن بمنح الفرد حرية الفكر والضمير على أوسع مدى<sup>(2)</sup>. وإذا كان ذلك الموقف السقراطي يبدو غامضاً نوعاً ما باعتبار ما عُرف به سقراط من انتهاجه منهجاً توليدياً يستند إلى تدرّج في المحاورات فإنّ الواقع الموضوعي يبرّر إلى حدّ ما ذلك الموقف ليس في عصر المدينة اليونانية فقط، بل في عصرنا الراهن كذلك. إذ ليست الحرية مجرد انفعالات هوجاء عاصفة أنزوات عابرة وإنّما هي عملية بناء للمواطن الحقيقي الذي بقدر ما يحرص على نوال حقوقه فإنّه يلتزم بأداء واجباته. وهي بهذا المعنى عملية تربية شاقة وممريرة باعتبارها لا بدّ أن تكون أولاً " ثورة ثقافية "<sup>(3)</sup>. وهي كذلك جهد متواصل لتحسين مناعة الوطن والارتقاء به إلى أعلى مراتب المدنية والحضارة.

سنفترض هذا المضمار مجموعة من الآليات التي يمكن أن تسهم في تأسيس حرية مسؤولة من بينها :

• التربية على قيمة الحرية : يُعتبر "التلوث الفكري" و"التبدّل الذهني" السائد اليوم نتيجة منطقية وأخلاقية لهجانة البرامج التربوية. لم تكن تلك البرامج تهدف

---

(1) إبراهيم الخال : الحرية بحث فكري موجز في تاريخها ومصيرها، دار الجمهورية، بغداد، 1964، ص ص 5 - 6.

(2) المرجع نفسه، ص 36.

(3) جان فرانسوا ريقيل : رياح التغيير الجديدة، تعريب فؤاد مويستاتي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 54.

حقيقة إلى بناء المواطن الحقيقي بقدر ما كانت تهدف إلى إنتاج المواطن الخانع الخاضع. يعني هذا أنها كانت مُحترقة اختراقاً فظيماً بالعامل السياسي، في الوقت الذي كان يجب فيه ضمان استقلالية التعليم قبل حتى التفكير في استقلالية القضاء. صحيح إن إبداع مشروع تربوي نابع من الاحتياجات ويُرضي كل التطلعات أمر عسير، لكن بالإمكان إيجاد مشروع تربوي نابع من الاحتياجات الحقيقية للبلاد دون أن يؤدي ذلك إلى الانغلاق. وهذا لن يتم إلا إذا وقع تفويض المسألة كلها إلى خبراء حقيقيين بالمجال التربوي والبيداغوجي والحضاري يتوفر فيهما شرطان ضروريان هما الكفاءة والنزاهة.

تقتضي التربية على الحرية تبني ثقافة إنسانية متينة متشعبة بالقيم والمثل الإنسانية العليا، وتقطع مع التصورات الدوغمائية التي لا يحولها الحديث إلا عن ثقافة غالبية وأخرى مغلوبة.

• **العدالة الاجتماعية :** إن إنجاز نظام اجتماعي يقوم على اجتهاد حقيقي في توزيع عادل للثروات الوطنية، وبُراعي التكامل بين جميع الشرائح الاجتماعية على أساس خلق أقطاب تنموية بدل الأقطاب الجهوية، ويستند إلى ميثاق أخلاقي ثابت من الآليات التي يمكن أن تساعد على بعث الشعور بالراحة النفسية التي تهيب المواطنيين لتحمل مسؤولياتهم عند ممارسة حرياتهم.

• **تناسق الفكر والممارسة :** لقد أفضى انفصال الفكر والممارسة إلى نتائج حضارية خطيرة لعل أبرزها انعدام المصداقية فانتسعت الفجوة بين ما هونخبوي أورسمي وما هوشعبي أو اجتماعي. لذا لا بدّ من الحرص على تلازم التفكير والممارسة عند الحديث عن الحرية أو العدالة أو الديمقراطية... عسى أن نستعيد الثقة المطلوبة بين جميع مكونات المجتمع.

• **الحقوق السياسية :** إن ضمان الحقوق السياسية لكل المواطنين لا يعني التساهل أمام الاتجاهات الهدامة. وإنّ من يُحدّد شروط التمتع بالحقوق السياسية وصلاحياتها مجموعة من المؤسسات القانونية والدستورية التي تستند إلى موثيق حقوق الإنسان الدولية وإلى أخلاقنا الاجتماعية وحتى أعرافنا وعاداتنا التي لا تتصادم مع العقل والدين.

• **استقلالية المثقف :** إذا كان المثقف العربي في بداية النهضة العربية الحديثة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد استطاع الجمع بين مهامه السياسية ومهامه الثقافية فإنه يستحسن به اليوم أن يحافظ على استقلاليته لكي يكون مفكراً حراً وخبيراً باختصاصه. تتحصر مهمته في التفسير والتنظير والاستشراف

لا أكثر ولا أقل. لقد أضرّ التزاوج بين ماهوسياسي وما هوثقافي خاصة في المرحلة التي صاحبت بناء مؤسسات الدولة الوطنية وإلى أيامنا هذه بضمانات الحرية وبمصادقية الخطاب الذي ينتجه المثقف، بل بالجدوى منه أصلا. لذا لا بدّ أن يحرص المثقف على استقلاليته ليكون حارس الحرية الدائم والوفي.

## خاتمة :

تكشف تطوّرات قضية الحرية ارتباطها الوثيق بالحراك الحضاري. ومن هنا فلها علاقة جدليّة بالتنمية والثقافة ونمط التربية وضوابط السلوك وأنماط التفكير ، قبل حتّى الحديث عن فكرة الديمقراطية والحقوق السياسيّة. لذا يتعيّن علينا اليوم في هذا المنعرج التاريخي الخطير أن نتحلّى بالتفكير الاستراتيجي والبعد الاستشرافي لتأسيس حرية حقيقية تقوم على تقديم الأهمّ على المهم. فبذلك نتقي مخاطر فقدان الأوطان واستعباد الإنسان.